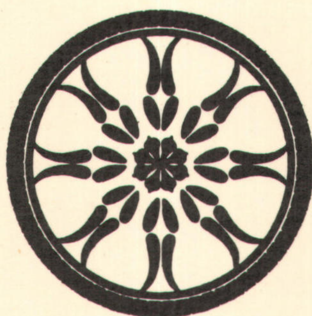
[redacted]



SADDHARMA



de afbeelding van de Buddha-figuur op de titelpagina is een foto van een 18de eeuws Japans beeld.
Deze Buddha heet AMIDA, de Buddha van het oneindige licht, heer van het westerse paradijs, gezeten in de handhouding van meditatie
het beeld bevindt zich in het Leids Volkenkundig Museum
de foto werd gemaakt door Else Madelon Hooykaas

S A D D H A R M A

TIJDSCHRIFT STICHTING NEDERLANDS BOEDDHISTISCH CENTRUM

8e jaargang 5e aflevering november 1975

Redactie-adres: Bornsestraat 61 - Hengelo (O.)
Secretariaat Stichting: Storm van 's Gravesandseweg 75, Wassenaar.
Postgiro: 152 00 22, t.n.v. de penningmeester van de Stichting Nederlands Boeddhistisch Centrum, Hinkeloordseweg 8, Wageningen.
Min.: donatie 1975 ƒ 25,-- (echtpaar ƒ 35,--; studerenden ƒ 15,--).

MEDEDELINGEN VAN HET BESTUUR

Wegens plaatsgebrek moeten wij ditmaal zeer kort zijn. Het is daarom dat wij het verslag van de herfstbijeenkomst moeten laten vervallen. In het decembernummer hopen wij de lezing te kunnen opnemen, die Drs. P. van der Beek tijdens deze bijeenkomst heeft gehouden. *1)*

Wil degene die zijn donatie over 1975 nog niet heeft voldaan, deze ten spoedigste overmaken (gironr. zie hierboven)? Bij in gebreke blijven hiervan wordt u van de lijst van donateurs afgevoerd; hetgeen echter niet ontslaat van de verplichting uw bijdrage over het lopende jaar alsnog af te staan.

1) Nu na ontvangst der stencils blijkt dat op deze pagina nog voor enkele regels ruimte rest, maken wij gaarne hiervan gebruik om onze hartelijke dank uit te spreken aan degenen die met hun interessante en sympathieke lezingen een bijdrage hebben geleverd tot het welslagen van het weekend!

Enkele interpretaties van deze centrale leerstelling.

T e r o r i ë n t a t i e:

de twaalf termen van de Paticcasamuppâda van Edward Conze zijn:

Paticcasamuppâda	-	Conditioned co-production
Avijjâ	-	Ignorance
Sankhâra	-	Karma-formation
Viññâna	-	Consciousness
Nâma-rûpa	-	Name-and-form
Salâyatana	-	Six sense-fields
Phassa	-	Contact
Vedanâ	-	Feeling
Tanhâ	-	Craving
Upâdâna	-	Grasping
Bhava	-	Becoming
Jâti	-	Birth
Jarâ-marana	-	Decay-and-death

Steeds opnieuw heeft de mens nagedacht over en gepoogd een antwoord te geven op de vragen, waarvoor hij zich in de benadering van al het existentiële geplaatst ziet. Zo heeft ook het boeddhisme op een zeer bijzondere wijze aandacht geschonken aan wat in westerse termen "zijnsproblematiek" genoemd zou kunnen worden, hoewel de boeddhistische leer nooit een dergelijke term zou hanteren, want een van haar meest typische trekken is dat ze nu juist de nadruk legt op "niet zijn".
Godsdienstfenomenologisch gezien draagt het boeddhisme sotereologische trekken; met name in het Mahâyâna-boeddhisme zijn deze sterk op de voorgrond springend, maar in tegenstelling tot bijvoorbeeld het christendom hebben we hier te maken met een verlossingsleer zonder de eigenlijke figuur van een soter (verlosser, heiland). Het boeddhisme poogt te bevrijden van dukkha, van alle vormen van het lijden, dat - zo stelt de Boeddha in de Eerste Edele Waarheid - diep in het leven van alle wezens verankerd ligt. Hoewel de

Boeddha en zijn volgelingen geenszins gepoogd hebben een ontologie (zijnsleer) der dingen te geven, zijn ze vanuit het oogmerk van de verlossing uit het lijden zeker en doeltreffend doorgedrongen tot de kern en de oorzaak van dit lijden en hebben hierbij op verbluffende wijze een pragmatische analyse van het existentieel proces gegeven. Zonder al te diep in te gaan op de scholastieke geschillen tussen de verschillende stromingen in de ontwikkelingsgang van het boeddhisme, kan men wel stellen dat er enkele, in principe vrijwel unaniem aanvaarde samenvattingen van de leer zijn, waarin de belangrijkste gedachten hun neerslag hebben gevonden. Een daarvan is de Paticcasamuppâda, waarvan als Nederlandse vertaling vaak "Reeks van twaalf oorzaken" gehanteerd wordt, hetgeen echter niet geheel juist is, omdat, zoals nog zal blijken, de termen uit de reeks niet in causaal verband met elkaar gezien moeten worden. De voorkeur verdienen dan ook vertalingen, die een afhankelijkheid tussen de begrippen onderling bevestigen, maar een causaliteit ontkennen. In deze samenhang kan "Conditioned co-production" genoemd worden, waarmee de reeks in de Engelse literatuur wel wordt aangeduid (E. Conze, T.R.V. Murti). In het Duitse taalgebied wordt gesproken van "Conditionalnexus" in plaats van "Causalnexus" (H.W. Schumann). Ook de vertaling van E. Lamotte -"Processus en dépendance"- legt de nadruk op een niet causale samenhang. Uit de veelheid aan vertalingen wordt al duidelijk dat het om een niet gemakkelijke leerstelling gaat. Net zo zijn ook de 12 termen uit de reeks op velerlei wijzen vertaald. Hier is gekozen voor de vertalingen van Edward Conze. Hoewel er zeker kritiek op uitgeoefend zou kunnen worden, zijn deze hier desondanks vermeld, omdat ze toch wel een vrij duidelijke, benaderende indruk van de begrippen geven; de belangrijkste hiervan zullen overigens nog nader toegelicht worden, zodat enkele concessies, die bij het zoeken naar een uniformiteit in de vertalingen gedaan moesten worden aan de adequaatheid ervan, weer worden opgevangen.
De reeks, waarvan de legende verhaalt dat Sakyamuni ze in de nacht van de verlichting in haar totaliteit doorzag, staat, naar in het algemeen aangenomen

wordt, niet zo ver van de leer van de Vier Edele Waarheden, hoewel er ook boeddhologen zijn, die de dialectiek van de reeks principieel verschillend achten van die van de Vier Edele Waarheden (André Bareau, 1964). Het is echter zeer goed mogelijk dat de Paticcasamuppâda aansluit bij met name de eerste twee Edele Waarheden, waarbij ze aantoont dat het in meer concrete bewoordingen gestelde gedeelte van de Eerste Edele Waarheid (geboren worden, ouder worden, sterven etc. is lijden) identiek is met het meer filosofische gedeelte ervan, waarin gesproken wordt over de vijf khandha's, en bovendien een verband legt met de Tweede Edele Waarheid, waarin de termus technicus tanhâ is.
De gehele reeks is moeilijk interpreteerbaar en op verscheidene wijzen uit te leggen, hetgeen een van de redenen is waarom boeddhologen aannemen dat ze van de Boeddha zelf stamt, zoniet dan toch zeer vroeg in de dogmatiek is opgenomen. Het is daarom ook niet verwonderlijk dat ze in de boeddhistische scholastiek tot veel discussie aanleiding heeft gegeven. De 12 begrippen, die op het eerste gezicht een bont samenraapsel schijnen van filosofische en "psychologische" termen, maar bij nadere beschouwing alle iets te maken hebben met de wijze waarop het existentieel proces functioneert, zijn in de ontwikkelingsgang van het boeddhisme vanuit verschillende gezichtspunten benaderd.
De formule is wel eens geïnterpreteerd als een illustratie van de werking van de karma-wet. De twee eerste termen zouden dan betrekking hebben op de potentiële karmische wordingskracht uit een vorig bestaan. De volgende vijf termen beschrijven wat noodzakelijkerwijze hieruit resulteert in deze existentie en naast dit passieve aspect staat weer een actief karma-vormend facet, dat vertegenwoordigd wordt door de volgende drie termen. Dit laatste heeft dan weer een noodzakelijk gevolg voor het toekomstige bestaan, hetgeen tot uitdrukking gebracht wordt in de laatste twee termen. Zo wordt een parallel gelegd tussen de twee termengroepen 1-2 en 8-9-10, en eveneens tussen de groepen 3-4-5-6-7 en 11-12. Naar alle waarschijnlijkheid echter is dit toch niet de context, waarin de Paticcasamup-

pâda gezien moet worden. Zij opteert noch voor deze starre noodzakelijkheid van het fataal op elkaar aangewezen zijn van daad en gevolg, noch voor een volkomen toevalligheid hierin; zij kiest daarin de "middenweg". "Te geloven dat degene, die een daad pleegt dezelfde is als degene, die de vruchten van deze daad oogst, is het ene extreem; te geloven dat degene, die de daad pleegt en degene, die de vruchten ervan oogst verschillende personen zijn, is het andere extreem. Deze beide extremen heeft de Verlichte vermeden en hij heeft de waarheid geleerd, die in het midden ligt" (Nidâna-Samyutta 46).
De Paticcasamuppâda is in de meeste boeddhistische scholen dan ook gezien als een reeks van existentiële momenten, die onderling samenhangen en op elkaar rusten, maar die niet in het verband van oorzaak en gevolg staan. Over hoe deze samenhang tussen de momenten dan wel uitgelegd zou moeten worden, bestaan echter verschillende opvattingen. De Theravâda-boeddhisten hebben de reeks diachronisch geïnterpreteerd; ze hebben de 12 begrippen gezien als in de tijd op elkaar volgend, let wel zonder de reeks te beschouwen als bewijs van het samsâra-proces via de werking van de karma-wet. De Paticcasamuppâda beschrijft volgens de historiserende visie de opeenvolgende existenties van een mens, of in ruimer verband, het verloop van de vergankelijke existenties van alle levende wezens. De eerste twee termen maken dan deel uit van een vorig bestaan, de volgende zeven termen geven een beeld van wat er in het verloop van de huidige existentie plaatsvindt en de laatste drie termen beschrijven hoe het proces zal voortgaan naar een volgende existentie, wanneer er niet een doorbraak plaats zal vinden ten gevolge van een totaal inzicht in de samenhang en de werking van de in de reeks geschilderde existentiële momenten. Deze visie is nogal populair geworden in de geschiedenis van het boeddhisme, hetgeen ook blijkt uit de voorstellingen van de Paticcasamuppâda in de kunst, die steeds, zoals ook uit de naam ervan - samsâramandala - naar voren komt, de diachronische interpretatie uitbeelden. Het kernidee achter deze zienswijze is dat onder de stroom van opkomende en weer uitgeblust wordende existenties

geen substantieel gegeven, geen eigen entiteit schuilgaat. De Theravâda-leermeesters zullen de reeks dan ook hanteren als illustratie van de anattâ-leer.

In deze samenhang is het interessant te wijzen op het feit dat naast de reeks van twaalf termen, die via de canonische geschriften van de Theravâdins en de Sarvâstivâdins tot ons gekomen is, er varianten bestaan, die wellicht meer archaïsch zijn en waarin bepaalde termen ontbreken, met name o.a. de laatste twee: jâti en jarâ-marana. Dit nu zijn juist die termen, die het sterkst diachronisch van aard zijn; ze beschrijven het verloop van de vergankelijke existentie. Beide zijn uiteenzettingen van de tiende term: bhava, en wel op historiserende wijze. Bhava draagt echter niet alleen de diachronische betekenis van wordingsproces, maar kan ook synchronisch uitgelegd worden, nl. als het abstracte begrip van de totaliteit van het existeren. Het is daarom niet onmogelijk dat de formule oorspronkelijk niets meer heeft willen aantonen dan een wederzijdse afhankelijkheid tussen bepaalde existentiële momenten, zonder direct een verband te leggen met een serie opeenvolgende existenties. In de Abhidharmakòsja wordt aan de hand van het verhaal van een getarte man, die een moord pleegt, uitgelegd hoe op hetzelfde moment alle aspecten, die in de reeks genoemd worden, gerealiseerd zijn. Elk ogenblik vinden er bewustwordingsprocessen plaats, elk ogenblik worden er dharma's geboren en sterven er dharma's. Er heeft in bepaalde scholen van het Hînayâna dan ook een zienswijze opgang gemaakt, die de termen van de Paticcasamuppâda niet in een historisch verband plaatst, maar ze beschouwt als beschrijvingen van structuren, die fenomenologisch ad momentum, dus simultaan (gelijktijdig) zijn. T.R.V. Murti zegt hierover: "Paticcasamuppâda is not the temporal sequence of the origin and subsidence of momentary entities, but their mutual dependance, their lack of thinghood or reality".

In de synchronische interpretatie (waarin alles gelijktijdig plaatsvindt) kan een driedeling in termen gehandhaafd blijven, zij het dan in vergelijking met de driedeling in de diachronische (in de tijd na elkaar plaatsende) beschouwingswijze, met een zekere

accentverschuiving. De eerste twee begrippen beschrijven globaal de existentie als totaliteit; de volgende zeven hebben te maken met het bewustwordings- en met het zintuiglijk kenproces. Van deze negen termen zijn er vier in de khandha's terug te vinden, nl. sankhâra, viññâna, rûp en vedanâ. De drie laatste termen van de reeks, waarvan er twee - jâti en jarâ-marana - in de Eerste Edele Waarheid genoemd worden, geven dan nog eens het existentieel proces in zijn totaliteit weer; waar de eerste twee termen uit de formule nogal abstract en filosofisch van aard zijn, dragen de laatste drie, en in het bijzonder jâti en jarâ-marana, een meer concreet karakter; ze geven een beeld van de vluchtigheid van de existentie, of in ruimere samenhang gezien, van alle existentiële momenten. Het is evenwel ook bij een synchronische interpretatie moeilijk zich aan het diachronische aspect van deze laatste twee termen te onttrekken.

De verklaring van de reeks die de begrippen in simultane samenhang ziet, volgend, zullen we proberen iets dieper in te gaan op de afzonderlijke termen. In het synchronische verband gezien, maakt het uiteraard niet zoveel uit met welke term een aanvang genomen wordt, omdat in deze visie de volgorde van de termen slechts resulteert uit het feit, dat de beschrijving van wat dan ook alleen kan gebeuren door het aanhalen van de verschillende facetten ervan, en deze noodzakelijkerwijze in een opeenvolging geplaatst moeten worden. Het is misschien het eenvoudigst om te beginnen met de begrippen, die verband houden met het zintuiglijk kenproces, omdat ze voor het merendeel eenduidig van aard zijn, terwijl bovendien via deze weg het snelst doorgedrongen kan worden tot de kern van de reeks. Deze termen bekleden een belangrijke plaats in de formule, want in de paticcasamuppâda ligt sterk de nadruk op het tot bewustzijn komen via de zintuigen; dit in tegenstelling tot de wersterse scholastiek, die de "kenakt" als zijnde louter geestelijk beschouwt. De term, die het meest direct verband houdt met het zintuiglijke, is salâyatana: de zes zintuiglijke domeinen. De Indische filosofie voegt aan de in het

westen gebruikelijke indeling van vijf nog een zesde toe, nl. manas. Deze term is vaak vertaald met "verstand" of "geest"; dit geeft echter niet een geheel juist beeld van dit begrip. Manas geeft de plaats aan, waar de zintuiglijke signalen samenkomen en de bewustwording van de aparte dingen tot stand komt. De zes zintuiglijke domeinen worden beschouwd van twee zijden, welke, - wanneer men er een ideologie aan geeft, die echter niet in de term salâyatana besloten ligt - de zijden van object en subject genoemd zouden kunnen worden. In westers filosofische termen wordt gesproken van noëmatisch en noëtisch moment (Husserl). De Paticcasamuppâda gaat ervan uit, dat de indruk dat er dingen zijn, ontstaat door de samenkomst van deze beide aspecten. Dit wordt nog eens goed uitgedrukt door de volgende term: phassa, d.i. aanraking. Dit begrip is, zoals ook blijkt uit de voorstellingen in de kunst, die een elkaar omarmende man en vrouw weergeven, vaak in verband gebracht met het fysische, in het bijzonder met het sexuele. Doch het kan ook abstracter uitgelegd worden, nl. als de samenkomst van noëmatisch en noëtisch moment in het bewustwordingsproces. Phassa houdt verband met een andere, eveneens tweevoudig duidbare term, die in de scholastiek van het boeddhisme een grote rol gespeeld heeft, met name in de discussie, die aanleiding gaf tot het ontstaan van het Mahâyâna. In de Majjhima Nikâya, een boek uit de canon, wordt de gehele reeks voorafgegaan door deze term: âsava, die echter in de meeste versies van de Paticcasamuppâda niet apart vermeld wordt. Enerzijds geeft dit begrip de vochten aan, die kleverig zijn en waarvan iets blijft plakken, in het bijzonder alle lichaamsvochten; anderzijds wordt er de "kleverigheid" van bepaalde psychische processen mee aangeduid. Het zintuiglijk bewustwordingsproces, op onbewogen wijze plaatsvindend, is ongevaarlijk, maar wanneer dit met tanhâ besmet is, dan zal, hiervan uitgaand, de richtinggevende activiteit van de psyche een valse continuïteit scheppen in het geheel van veranderende momenten; er wordt een zekere zin aan gegeven, er komt een emotioneel aspect bij, het wordt iets van "mij" en ik zal proberen het vast te houden. Dan zal dit proces niet zonder sporen na te laten voorbij gaan, er zal iets blijven kleven,

dat van de weg naar bevrijding afhoudt. Op deze wijze kan via tanhâ het verband gelegd worden tussen phassa en upâdâna: hechting. Waar phassa nog een tamelijk neutrale betekenis heeft, is er in upâdâna, dat door phassa ingeleid wordt, een sterk emotioneel aspect, nl. van begeerte, van proberen vast te houden, bijgekomen.
Na phassa volgt in de reeks een term, die eveneens verband houdt met het zintuiglijk kenproces. Dit begrip: vedanâ, is vaak in het Engels of het Frans vertaald met "sensation", waarmee dan de zintuiglijke bewustwording bedoeld wordt. Met de volgende term: tanhâ, geraken we op een ander vlak; zijn de vorige drie termen vaak geïnterpreteerd in het verband van het kentheoretische, bij tanhâ is dit niet meer mogelijk. Wij zijn met deze term aangekomen in het gebied van het emotionele, er wordt een dynamisme, een wilsmoment ingeschakeld. Tanhâ is de term, die in het hele boeddhisme gehanteerd wordt als de negatieve pool bij de weg naar de verlossing; de Boeddha noemt tanhâ in de Tweede Edele Waarheid als de oorzaak van al het lijden:

> "Dit, o monniken, is de heilige waarheid van de oorsprong van het lijden: de dorst, vergezeld van hartstocht en lust, hier en daar zijn voldoening vindende; dorst naar genot, dorst naar bestaan, dorst naar voorspoed."

Eenzelfde centrale plaats bekleedt de term in de Paticcasamuppâda. Het in deze formule geschilderde proces staat onder de katalyserende werking van tanhâ. Het moet dan ook mogelijk zijn van tanhâ uit in twee richtingen te lezen (het maakt in de boeddhistische scholastiek deel uit van de methodologische interpretatie van de reeks, dat ze in twee richtingen gelezen moet kunnen worden; dit is, zij het op een vrij moeizame wijze, mogelijk voor de reeks in haar geheel, maar gaat duidelijk op voor het centrale deel). Van tanhâ uit is het gemakkelijk om naar vedanâ over te gaan; ook in dit begrip ligt, zoals gezegd, een sterk emotioneel aspect besloten. In de andere

richting ligt er over de drie termen: vedanâ, phassa en salâyatana heen, een verband met nâma-rûpa. Dit is een zeer moeilijk begrip, waarvan de gehele Indische filosofie zich bediend heeft, o.a. komt in de Upanisjad's deze term naar voren. In de boeddhistische literatuur wordt nâma-rûpa altijd gebruikt in een kentheoretische context. De term heeft iets te maken met ahamkâra, d.i. het "principium individuationis" (het beginsel van de verenkeling, van de persoonwording). We hebben de indruk individuen te zijn via nâma-rûpa; dit begrip geeft uitdrukking aan dat moment in het kenproces, waarop een verschijnsel verbo-mentaal benoemd kan worden en tengevolge hiervan als apart fenomeen naar voren komt. Nâma-rûpa heeft niet alleen betrekking op een louter fysisch gegeven, noch alleen op een louter psychisch; het ligt hier precies tussen in. Dit alles wordt heel treffend uitgedrukt in een parabel, die in de vedânta-filosofie wordt gehanteerd om het begrip mâyâ (illusie) te illustreren, maar die ook in deze context heel verhelderend werkt. De parabel verhaalt dat een man, die in het schemerdonker een opgerold touw ziet liggen, bang wordt, omdat hij denkt dat er een slang ligt. Dit geeft nu precies dat proces weer, waar ook de Paticcasamuppâda op wijst: de indruk ontstaat dat er een slang ligt omdat tanhâ en de tezamen hiermee optredende vrees op nâma-rûpa inwerken; omgekeerd roept nâma-rûpa weer tanhâ op, want het zo naar voren gekomen verschijnsel (de slang) veroorzaakt opnieuw begeerte, nl. de zucht naar lijfsbehoud en hiermee gaat wederom angst gepaard. Zo ligt er een wederkerige band tussen tanhâ en nâma-rûpa; voor de mensen, die in avijjâ, in onwetendheid verkeren, gaan deze twee samen. De termen, die in de reeks tussen tanhâ en nâma-rûpa geplaatst zijn, geven dan aan op welke wijze deze samenwerking geschiedt en via welke weg nâma-rûpa tot stand komt. De Boeddha vertelt dat nâma-rûpa en salâyatana op elkaar rusten als korenschoven; als de een weggenomen wordt dan valt ook de ander. En, zo gaat hij verder, dank zij het op elkaar rusten van deze twee momenten, schijnt viññâna een eigen duurzaamheid te bezitten.

Het begrip viññâna brengt ons eveneens midden in de Indische filosofie; o.a. de Upanisjad's hanteren dit

beg[illegible], en wel om het wezen, de onvergankelijke kern in de mens - attâ (âtman) - te bewijzen. De Boeddha ontkent een bestendig geestelijk principe in de mens en zal ook viññâna niet als iets duurzaams beschouwen. Net zoals in de Upanisjad's gebruikt hij nâma-rûpa en viññâna in samenhang, maar in tegenstelling tot de Upanisjad's geeft hij viññâna geen bevoorrechte positie ten opzichte van nâma-rûpa. In de paticcasamuppâda drukt viññâna dan ook alleen op een iets andere, een meer abstracte wijze nog eens uit wat al in vedanâ gezegd werd en deze meer geestelijke bewustwording is geen betere dan de in vedana uitgedrukte zintuiglijke bewustwording, want ze is eveneens besmet met tanhâ. Hoewel viññâna in zoverre een positief aspect in zich draagt, dat het, wanneer het ontdaan is van tanhâ kan leiden tot ñâna, tot wijsheid.
Dit laatste wordt gereflecteerd door de plaats in de reeks van de term sankhâra. Dit bepaald niet eenvoudig begrip speelt een grote rol in de leer van het boeddhisme. In grote trekken wijst sankhâra op het samengesteld zijn van alle dingen. Het vat het hele, in de Paticcasamuppâda geschilderde proces samen onder het motto: elk existentieel moment is niet meer dan een samenkomst van momenten en daarin analyseerbaar. Alles bestaat uit betrekkingen met dharma's en is derhalve principieel betrekkelijk; dharma's bestaan ook niet, omdat ze slechts een logische analyse zijn van de factoren, die de dingen doen bestaan (hierop zal Nâgârjuna nog eens terugkomen op een zeer revolutionaire wijze). Sankhâra draagt zowel een noëmatisch als een noëtisch facet in zich en dit wordt weergegeven door de plaats van de term in de reeks. De mens staat niet neutraal in de wereld; vanuit zijn karmische aggregaten is hij al gestructureerd. Hij is hiervan echter onwetend; daarom staat sankhâra achter avijjâ: de onwetendheid, of beter gezegd, de onbewuste onwetendheid. De plaats van sankhâra voor viññâna geeft aan, dat op basis van dit noëmatisch gegeven er ook een actief, noëtisch moment is, dat via het zintuiglijk kenproces leidt tot een toestand, waarin de mens zich identificeert met bijvoorbeeld het ik-bewustzijn of met het lichaam.

Zo komt een vermeend bewustzijn tot stand, waarin de mens zich voldoende gesitueerd acht om tot handelen over te gaan; in het verband van de reeks, tot handelen met voordeel voor zichzelf, waardoor omgekeerd nieuwe karmische bouwsels gevormd worden. Sankhâra staat dus op de overgang van onwetendheid naar bewustzijn en houdt er rekening mee dat er vanuit een zekere "habitus" een activiteit nodig is om tot bewustzijn te komen; er is dus ook een actief moment nodig om te geraken tot bewustzijn van de onwetendheid. Als we nl. inzien dat we in het duister verkeren, omdat we volledig geconditioneerd zijn door o.a. de beperkingen van het zintuiglijk kenproces, staan we op de overgang naar wijsheid; viññâna gaat dan over in ñâna. Overigens moet even opgemerkt worden dat hiermee een van de grootste problemen uit de boeddhistische scholastiek naar voren komt. Want, hoe kan een dynamisch, actief moment, dat dus het ene aspect van sankhâra vormt, en dat bepaald is door het andere, het passieve, het statische moment, nu voeren tot een doorbraak van sankhâra? Of, in iets andere bewoordingen gesteld, als alles sankhâra is en er derhalve geen eigen, onvergankelijk wezen in de mens ligt, van waaruit moet dan de activiteit, die naar de verlichting leidt, gestuurd worden?
Hierboven is al aangegeven dat er een verband ligt tussen viññâna en avijjâ via de term sankhâra. Avijjâ plaatst ons nu ook weer midden in de Indische denkwereld uit de eerste eeuwen in de geschiedenis van het boeddhisme. De brahmaanse traditie gebruikt dit begrip als negatieve pool bij de weg naar de verlossing; het weten nl. het zich bewust zijn, het kennen van het onvergankelijk principe in de mens geeft de bevrijding. Het boeddhisme erkent echter geen duurzame entiteit in de mens en conformeert zich niet aan dit gnosticisme van het hindoeïsme. Het gebruikt avijjâ dan ook niet in deze betekenis. Als de grote negatieve pool beschouwt het tanhâ, hoewel er dan wel weer een verband ligt tussen tanhâ en avijjâ, zoals deze - en dit even terzijde - ook bij de christelijke theoloog Augustinus samengaan, zij het in een iets andere context. De samenhang tussen tanhâ en avijjâ wordt als volgt uitgelegd: afhankelijk van tanhâ worden we in het duister gehouden; de gehele

reeks staat dan ook onder avijjâ, omdat hierin beschreven proces een verduisteringsproces is: "Bondage comes from ignorance, release from letting it go" (E. Conze).
Op deze wijze is er in de Paticcasamuppâda een analyse op verschillende niveaus terug te vinden van het existentieel proces, zonder dat de formule hierover het laatste woord wil spreken; het is zeker geen sluitend filosofisch systeem. Er ligt echter een uiterst boeiende gedachtengang in besloten: we onderhouden ons op de toestand van sankhâra, omdat we, voortbouwend op de reeds aanwezige karmische aggregaten, onder de katalyserende werking van tanhâ een vermeend bewustzijn scheppen, dat via het zintuiglijk kenproces, waarin noëmatisch en noëtisch moment samenwerken, tot stand komt en van waaruit een handelen geleid wordt, dat opnieuw karmische bouwsels oproept.

Voor het Hînayâna bestond de volmaakte wijsheid uit het volledig doorzien en tegelijk praktisch realiseren van de Paticcasamuppâda. Nâgârjuna, de grote voorganger van de Mâdhyamika's, zal vanuit zijn stelling dat ook de spanning, die tussen doel en middel bestaat, opgeheven moet worden, de gehele reeks "wegfilosoferen". Volgens de Paticcasamuppâda, zo stelt Nâgârjuna, zouden de dingen vanuit een wederzijdse invloed gevormd worden, veranderen en aan onbestendigheid onderworpen zijn en derhalve geen eigen wezen bezitten. Maar, zo gaat hij verder, als de dingen een eigen natuur zouden bezitten, hebben ze met de voorwaarden voor hun ontstaan, zoals die in de Paticcasamuppâda genoemd worden, niets uit te staan. Anderzijds, als de dingen geen eigen natuur hebben, dan hebben de voorwaarden voor hun ontstaan ook geen eigen substantiële waarde. Als er in de voorwaarden geen werkelijkheid opgesloten ligt, kan deze hier ook niet uit voortkomen. Als er geen oorzaken zijn, dan zijn er ook geen gevolgen. Met andere woorden, de reeks is net zo leeg als de dingen, waarvan ze de leegheid aantoont. Op deze wijze wordt de reeks totaal overstegen door het begrip suññatâ: leegte.

De moeilijke leerstelling van de Paticcasamuppâda heeft op velerlei wijzen de leermeesters van het

boeddhisme beziggehouden en de verschillende interpretaties ervan reflecteren iets van de ontwikkeling van de scholastiek en van de verschillende stromingen van het boeddhisme. Bovendien laten ze iets zien van een van de meest fascinerende aspecten van het boeddhisme, waarvan een kracht uitgaat, die sterker is dan die, welke wat voor catechetische overredingskracht dan ook ooit zal kunnen uitdragen: het ontbreken van een starre, doctrinaire dogmatiek. Stelt niet de Boeddha in zijn laatste woorden aan zijn bedroefde leerling: "Zo blijf dan, Ananda, licht en toevlucht in Uzelven zoeken"? Iedereen, die de weg wil gaan, zal op eigen kracht, op zijn manier de Dharma moeten volgen. Er zijn geen starre, onbuigzame regels, die elke schrede op dat pad voorschrijven; een ieder, die ertoe bereid is het pad te bewandelen, zal met het heldere licht van Boeddha Sakyamuni's Dharma voor ogen, moeten voortschrijden, aangepast aan zijn omstandigheden; omstandigheden, die van mens tot mens verschillen. Deze instelling van het boeddhisme wordt nog duidelijker, als we de houding ervan ten aanzien van hen, die Boeddha's Dharma niet volgen, bezien. Hoe treffend is het verhaal, waarin verteld wordt dat de Boeddha aan de twee kooplieden, wier wagen hij uit de modder heeft losgemaakt, en die hem om zijn magische formule vragen, de Dharma poogt over te dragen. Wanneer dit niet lukt en zij hem toch om een aandenken vragen, geeft hij hun zijn nagelknipsels.

Dit aspect nu biedt voor een westers boeddhisme de beste garantie. Het schept de mogelijkheid tot een boeddhisme, bezield door de leer van de Boeddha, maar aangepast aan de omstandigheden van de westerse mens, die zich ten enenmale niet aan zijn culturele erfgoed zal kunnen onttrekken. En bovendien liggen de gedachtengangen uit het boeddhisme niet altijd zo ver af van wat men noemt de westerse geestelijke verworvenheden. Om tot de Paticcasamuppâda terug te keren, is het niet zo dat bepaalde aspecten uit deze reeks mutatis mutandi zijn terug te vinden in de twintigste eeuwse westerse Gestalt-theorie uit de psychologische wetenschappen, die stelt dat de perceptie van welk object dan ook geconditioneerd is en bepaald wordt door de omstandigheden, waarin het object zich bevindt en door de disposities van het subject?

Geraadpleegde en aanbevolen literatuur:

Bareau, A.	-	Der indische Buddhismus, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1964
Conze, E.	-	Buddhist thought in India. George Allen and Unwin Ltd., London 1962
"	-	Buddhism; its essence and development. Bruno Cassirer, Oxford 1957.
"	-	Buddhist scriptures. Penguin Books Ltd., Harmondsworth, Middlesex 1973.
Cornélis, E.M.J.M.	-	Het ontstaan van het Groot Voertuig. Manuscript, ongepubliceerd, Nijmegen.
Govinda, A.	-	Die psychologische Haltung der früuddhistischen Philosophie. R. Löwit, Wiesbaden 1961.
Lamotte, E.	-	Histoire de Bouddhisme indien, I, De l'origine à l'ère Saka. (Bibliothèque du Muséon, livre 43), Louvain 1958.
Murti, T.R.V.	-	The central philosophy of Buddhism. George Allen and Unwin Ltd., London 1974.

Tenslotte wil ik hier mijn dank nog uitdrukken aan Prof. Dr. E.M.J.M. Cornélis voor de bereidwillige toestemming, die hij me gaf om van zijn manuscript gebruik te maken en bovendien voor de kritische kanttekeningen, die ik bij het schrijven van deze beschouwing, van hem mocht ontvangen.

M. Schouten.

BOEDDHISTISCHE ACTIVITEITEN

Het bezoek van Z.H. de Karmapa aan ons land is niet zonder gevolg gebleven. Enkelen onder ons, die zich aangetrokken voelen tot het Tibetaanse boeddhisme, zijn hard aan het werk gegaan en hebben niet gerust voor er een centrum voor deze vorm van boeddhisme in ons land tot stand kwam. Het is o.a. mw. Ans Stade, die zich hiervoor bijzonder heeft ingespannen.
Thans is de groep officieel aangemeld als (levensbeschouwelijke) kerkgenootschap in de zin der wet, onder de naam KARMA CHÖPAL LING, Centrum van de Karma Kargyalpa School voor Tibetaans boeddhisme. Het adres is: Oranjelaan 26, Harderwijk.
Juist in deze laatste weken van november (de juiste datum is ons niet bekend) zullen drie lama's uit Bhutan en Sikkim, wier standplaats nu Frankrijk is, gedurende tien dagen in Harderwijk verblijven.
Ieder die inlichtingen wenst of zich voor een der weekends die georganiseerd worden, wil aanmelden, kan contact opnemen met mevrouw Tjoeng, tel. 03410-14153.

****

Verheugend nieuws is er ook van de Nederlandse BUDDHA-DHAMMA Stichting, gevestigd Sarphatipark 121, Amsterdam. Tel. 020 - 794337.
Er is opnieuw een (goed Nederlands sprekende) bhikkhu uit Indonesië aangekomen: Phra Sumangala. Van oktober tot mei wordt er onder diens leiding een winterprogramma uitgevoerd dat luidt als volgt:

maandag	20.00 uur	Informatie-avond
dinsdag	20.00 uur	Parita studie (boeddhistische chanting)
woensdag	20.00 uur	Gelegenheid tot privé-gesprekken
donderdag	20.00 uur	Meditatie-les
zondag	15.00 uur	Dhamma-les

Donateurs van de stichting (bijdrage min. ƒ 10,-- per maand) kunnen deze bijeenkomsten gratis bijwonen. Een niet-donateur betaalt ƒ 2,50 per avond/middag.
Nadere inlichtingen aan bovenstaand adres!

SADDHARMA

is een uitgave van de Stichting Nederlands Buddhistisch Centrum

de Stichting werd opgericht op 8 november 1967

haar doelstelling is:
de studie van de beginselen van het buddhisme te bevorderen en de praktische toepassing van deze beginselen aan te moedigen

de Stichting is geen religieus genootschap maar wil helpen diegenen te verenigen – welke levensovertuiging of geloof zij ook aanhangen – die op enigerlei wijze in het buddhisme belang stellen of zich daarbij betrokken voelen

iedereen, ook organisaties of instellingen, kunnen als begunstiger aan de Stichting steun verlenen

het contact-adres van de Stichting is dat van de redactie van Saddharma; dit adres is op de eerste bladzijde van dit tijdschrift vermeld

begunstigers ontvangen regelmatig, tenminste vijf maal per jaar, de afleveringen van Saddharma
zij hebben tevens het recht deel te nemen aan de landelijke bijeenkomsten, die een- of tweemaal per jaar gehouden worden

